

『浄土三部経』と『往生論』

安 達 俊 英

序 『往生論』 研究の現状と問題点

『往生論』は現存するインドの論書の中で唯一の浄土教の論書であり、中国に伝わっては曇鸞が註釈をほどこして中国浄土教の基礎を打ち立て、また日本にあつては法然が自身の浄土教の正所依の経論、いわゆる「三経一論」の一つとして位置づけたが故に、浄土教史上、誠に重要な論書であるといえる。⁽¹⁾ よつてその研究は古くは江戸時代に始まり、更に近代の諸先学によつても引き続いて研究がなされてきた。ただし、その研究のテーマは『無量寿経』との関係、もしくは『往生論』が依り所とする経論・思想は何かという問題に限定され、あらゆる面から総合的に研究がなされてきたわけではない。例えば、文献研究に欠かすことのできないテキストの問題などもこれまでほとんど

ど研究対象とされてこなかった。⁽³⁾ また、『往生論』は相当に簡潔な文献であるために、その理解においてどうしても曇鸞の『往生論註』（以下『論註』と略）の解釈に頼る傾向があり、更に時には宗派的立場から理解される場合もあつて、『往生論』を『論註』や宗派的見地から切り離して単独の文献として扱う視点が十分熟成していないことも、『往生論』研究においてはいささかマイナス要素であつたと言ふことができる。⁽⁴⁾

今回の総合研究はそのような状況の中で、あくまで『往生論』を単独のテキストとして研究してゆこうという視点のもとに行われ、まずもつてその点において有意義であつたと考えられる。実際、本研究班の主要な作業の一つであつた『往生論』単独テキストの蒐集もこのような観点から始められた作業であり、これによつて『往生論』単独のテキストと『論註』所収の

『往生論』本文テキストは別系統のテキストであることが明らかに⁽⁵⁾なったのである。そしてこの事実はまた逆に『往生論』を『論註』から切り離して研究する必要性を我々に再認識させることにもなった。

さてそれではこのように『往生論』を独立した文献として研究しようとする場合、解決されるべき問題点としてはいかなるものが挙げられるであろうか。この点に關し、まずもって考えられるのは、漢訳しか残されていない『往生論』が本当にインドの成立かという問題である。⁽⁶⁾更にインド成立としても世親の著作と認めてよい⁽⁷⁾か、また偈頌と長行は同一の著者になるもの⁽⁸⁾と云いえるか、ひいては菩提流支訳という伝承は正しいのか⁽⁹⁾などの疑問や、漢訳テキストの原初形態とその伝承過程なども一度考察・確認しておくべき問題といえよう。

一方、以上のようなほとんど未着手の諸問題とは異り、既にかなり検討がなされ、それなりの成果は得ているものの、未だ確定的な結論にまでは達していない問題もある。それは、『往生論』がいかなる經典の「論」なのかという問題である。『往生論』は一般に『無量寿経願生偈』もしくは『無量寿経論』などと呼ばれ⁽¹⁰⁾、その名称からするならば当然「浄土三部経」のなかの『無量寿経』に対する「論」であると考えられるべきではあるが、周知のように、『往生論』は『無量寿経』の章句を引

用することなく、また内容的にも『無量寿経』と明確な対応關係が認められるわけでもなく、時にはかえって『無量寿経』の内容と矛盾する記述さえ見られるが故に、『往生論』は少なくとも『無量寿経』一經の「論」とは言いがたいと考えられてきた。それではいったいいかなる經典の論なのか。これまでの『往生論』研究の主眼は主としてこの点、及びその周辺の問題に集中していたといえる。そしてこの疑問に対する解答としては、大別して二種類の考え方があ

る。その一つはあくまで「浄土三部経」の中にその依りどころを見いだそうという立場である。この立場からの研究の具体例については後ほど紹介する。もう一つは『往生論』の所依の經典、もしくはその思想的背景を「浄土三部経」以外の經論、中でも唯識関連文獻に見いだそうとする立場である。⁽¹¹⁾

例えばその最初期の例として望月信亨氏の研究を挙げることができる。望月氏は『往生論』の三嚴二十九種功德成就を『撰大乘論』の十八円浄に基づいて成立したものと見なされた⁽¹²⁾。この見解はかなり広く受け入れられ、工藤成性氏などはそれを更に押し進めて、世親の『撰大乘論釈』の十八円浄が三嚴二十九種功德成就と完全に一致することを図表をもって示そうとされている。⁽¹³⁾ただし、この望月氏や工藤氏の見解に対しては反対意見もある。例えば、長尾雅人氏は同じように浄土のことを説く

両者に共通点が見られるのは当然のことであって、むしろ説述の組織が全く異なることを鑑みるならば、『往生論』が十八円満に「基づく」「依る」とは言い難いとされる。⁽¹⁵⁾

一方、長谷岡一也氏は三蔵二十九種功德成就のみならず五念門、五功德門も含めて、それらは『撰大乘論』より『十地經』にその源泉を求めることができると主張された。⁽¹⁶⁾ 山口益氏も五功德門は『十地經』に基づくという見解を提示されており、更に、武内紹晃氏も河野法雲氏などの説を受けて、『往生論』と『華嚴經』『十地品』『普賢行願品』との密接な関係を指摘しておられる。⁽¹⁹⁾

一方、個別的問題ながら、『往生論』の成立を考える上で重要な論点としては、「二乗種不生」がいかなる経論に由来するかという問題をあげることができよう。この点については、加藤智学氏や神子上恵龍氏などが『悲華經』にその典拠を見ようとした。⁽²⁰⁾ それに対し、西尾京雄氏は『悲華經』よりむしろ『般若經』類や『大智度論』などに、⁽²¹⁾ また工藤成性氏は懷感の説に基づいて『瑜伽師地論』にその源泉を求めておられる。⁽²²⁾

以上、『往生論』についての問題点を列挙してきたわけであるが、このようにしてみると『往生論』⁽²³⁾ に関しては未だ多くの解決すべき問題が残されているといえよう。従って、今述べたような研究史を勘案するならば、本稿も未だ着手されていない

問題を論じるか、もしくは未解決の問題に新知見を提示するべきであるが、今回、「浄土教の総合的研究」(『往生論』研究班)の嘱託研究員として私に与えられたテーマは「浄土三部經」から『往生論』へであったので、本稿ではそのテーマに従って「浄土三部經」から『往生論』への展開を視野に入れつつ、主に「浄土三部經」と『往生論』の関係を検討してゆくこととする。

第一章 『往生論』の所依經としての

「浄土三部經」

『往生論』がその題名からするならば『無量寿經』に対する論と見なし得るにもかかわらず、実際には到底、『無量寿經』一經に対する論と認めがたいことはほぼ共通の認識といえよう。例えば、古くは曇鸞が『論註』の中で題号を注釈するに際し、ここでいう「無量寿經」とは『無量寿經』と『阿弥陀經』(もしくはそれらを含んだ複数の經典)をさすという理解を示しており、更に江戸時代に至って浄土真宗内で『往生論』の所依經に関する論議が盛んとなった際も、主として三經通申説や総依三經・別依大經説などが唱えられていたようである。⁽²⁵⁾ そしてこのような所依經複數説は概ね近代の諸先学にも受け継がれ、ほ

ば定説となっていると言つてよからう。ただし、それではそれから複数の經典の内、中でもどの經典に最も大きく依拠するかという段になると、前述の如く「浄土三部經」の中の一經とする説や『十地經』とする説など、未だ定説を見ていない。また、「浄土三部經」の内の一經とする立場の学者の中でも、工藤成性氏の如き小經別依論⁽²⁶⁾と大原性実氏の如き觀經別依論⁽²⁷⁾と神子上惠龍氏の如き大經別依論⁽²⁸⁾とに分かれる。そこで以下ではまず、これら「浄土三部經」の一々と『往生論』の關係を検討し、それらの經典が『往生論』とどれ程の親近性を持つのか、更にそのうちのいずれか一經をして別依と定めることができるのかという諸点について考えてゆきたい。

第二章 〈無量壽經〉類と『往生論』

第一節 『大阿彌陀經』・『無量壽經』と

『往生論』の対応箇所

『往生論』の所依の經典としてまず『無量壽經』が挙げられるのは、勿論その「無量壽經論」という呼称に起因する。柴田泰氏の研究によると、『往生論』は『衆經目錄』（『法經錄』）、『歷代三寶紀』、『大唐内典錄』、『大周刊定衆經目錄』、『開元釈經錄』などの經錄において「無量壽經論」と記載されていると

いう。ところがその一方で『歷代三寶紀』『大唐内典錄』においては同時に「無量壽優波提舍經論」という呼称も用いられており、また現存最古の『往生論』のテキストの一つとされる房山雷音洞の『往生論』⁽²⁹⁾（願生偈のみ）（七世紀始め）の題名が「優波提舍經願生偈」となっていることからすると、『往生論』は「無量壽（仏）」、もしくはそれに関連する何らかの經典（群）の「優波提舍」とも理解され、必ずしも「無量壽經」という名称の經典に対する論という性格の文獻とは限らないことになる。また、たとえ「無量壽經」という名称の經典に対する論という意味であっても、既に指摘されているように、その「無量壽經」とはいわゆる〈無量壽經〉類のみならず、『阿彌陀經』（小經）を指す可能性も十分ある。なぜなら、曇鸞や道綽は『阿彌陀經』（小經）をも「無量壽經」と呼んでいるからである。⁽³⁰⁾⁽³¹⁾⁽³²⁾⁽³³⁾

以上見たように、その題号、もしくは呼称からだけでも、『往生論』が〈無量壽經〉一經の論である可能性は決して高いものではないと言えるのであるが、更に内容を鑑みるとその点により明確となる。そこで以下において〈無量壽經〉と『往生論』の關連を詳しく見てゆくことにする。ただしその場合、『往生論』の訳出が五三一年、もしくは五二九年であることからして、〈無量壽經〉類の中で『往生論』以前に成立している

可能性が高いのは初期〈無量寿經〉類と四二一年訳出の『無量寿經』だけであるので、一応、以下では初期〈無量寿經〉類と『無量寿經』のみを検討対象とし、その他の諸本は必要に応じて言及することとする。また、初期〈無量寿經〉類に関しては『大阿弥陀經』と『無量清淨平等覺經』（以下『平等覺經』と略）を比べると、少なくとも『往生論』と関係する箇所では内容的に大差ないので、より成立が古いとされる『大阿弥陀經』をもつて初期〈無量寿經〉を代表させ、『平等覺經』は特に必要な場合のみ言及するにとどめる。

さて、その『大阿弥陀經』、及び『無量寿經』と『往生論』との対応箇所をまとめると、次表のようになる。

凡例

- 1、丸括弧で囲んだ引用はいわゆる三毒・五惡段に含まれる一節であることを意味する。
- 2、『無量寿經』の引用テキスト中、※印の付されたものは、上欄の『大阿』の引用テキストと対応する箇所以外からの引用であることを示す。

3、対応箇所が複数箇所ある場合は、『往生論』の説示になるべく近似している箇所、もしくは最初に現れる対応箇所を挙げた。また、願の中にしか対応箇所が見いだせない場合を除いて、願における対応箇所は省いた。

4、この表に限らず、以後の引用においても、Tは『大正新修大藏經』、Jは『浄土宗全書』を意味する。

5、巻数の表記について、『大正新修大藏經』において『往生論』は第二六卷、『浄土三部經』は『大宝積經』『無量寿如来会』を除いてすべて第一二卷所収であり、また『浄土宗全書』では『往生論』『浄土三部經』ともすべて第一卷に収められているので、繁を避けて巻数は特に必要なとき以外は記載しないことにする。次表以降の引用の典拠記載方法もこれに準ずる。

6、『往生論』の偈頌は、『大正藏』第二六卷では二三〇下―二三一中、『浄土宗全書』第一卷では一九二―一九三頁の短い範囲に収められているので、この表に限らず以後の引用においても、一々頁数は記さず、むしろ長行等で呼称されている偈頌名を記載することとする。

	『往生論』	『大阿彌陀經』	『無量壽經』
①	究竟如虛空 廣大無遍際 (量功德)	阿彌陀仏国 (中略) 諸佛国中之廣大也。 (T三〇八上、J一一九下、一二〇上)	所修仏国、恢廓廣大、超勝独妙。※ (T二六九下、J一一)
②	正道大慈悲 出世善根生 (性功德)	阿彌陀仏本為菩薩時、所願勇猛精進不懈累德所致故、能爾耳。 (T三〇八上、J一二〇上)	発斯弘誓、建此願已、一向專志、莊嚴妙土。 (中略) 建立、※ (T二六九下、J一一)
③	淨光明滿足 如鏡日月輪 (形相功德) 無垢光炎熾 明淨曜世間 (妙色功德)	各自焜煌參明 (T三〇三中、J一一〇下) 阿彌陀仏光明清潔、無瑕穢無欠減也。 (T三〇三上、J一〇九上)	光赫焜耀微妙奇麗 (T二七〇上、J一二) 清淨光仏※ (T二七〇中、J一二) 慧光明淨超踰日月※ (T二七四上、J二三)
④	宝華千万種 弥覆池流泉 (水功德)	池中皆有香華。悉自然生百種華種種異色。 (T三〇四中、J一二二上)	有諸浴池。(中略) 天優盃羅華・盃曇摩華・拘物頭華・分陀利華、雜色光茂、弥覆水上。 (T二七一中、J一六)
⑤	微風動華葉 交錯光乱転 (水功德)	於一大蓮華上坐、即四方自然乱風起。 (T三〇五下、J一二四下) 自然乱風起、吹七宝樹。(中略) 四方乱風吹七宝樹華、 (T三〇七上、中、J一一八上)	自然德風、徐起微動。(中略) 風吹散華、 (T二七二上、J一八)

<p>⑥</p> <p>宮殿諸樓閣 觀十方無礙 雜樹異光色 寶欄遍圍繞 (地功德)</p>	<p>講堂精舍皆復自然七宝(中略)共相成、 (T三〇四上、J一一一上) 其講堂精舍、皆復有樓觀欄楯。 (T三〇四上、J一一一上) 講堂精舍所居處、舍宅中内外浴池上、皆有七宝樹。 (T三〇五上、J一一三下)</p>	<p>講堂精舍宮殿樓觀、七宝莊嚴、自然化成。 (T二七一上、J一五) 乘百千由旬七宝宮殿、無有障礙。※ (T二七八上、J三三) (欄楯に関する記事なし) 其国土七宝諸樹周滿世界。(中略)采色光耀、不可勝視。 (T二七〇下～二七一一上、J一四～一五)</p>
<p>⑦</p> <p>無量宝交絡 羅網遍虚空 種種鈴梵響 宣吐妙法音 (虚空功德)</p>	<p>白珠・名月珠・摩尼珠、為交露、覆蓋其上。 (T三〇四上、J一一一上)</p>	<p>以真珠明月摩尼衆宝、以為交露覆蓋其上。 (T二七一上、J一五) 吹諸羅網及衆宝樹、演發無量微妙法音。※ (T二七二上、J一八) 無量宝網弥覆仏土。(中略)垂以宝鈴。※ (T二七二上、J一八)</p>
<p>⑧</p> <p>仏慧明浄日 除世癡闇冥 (光明功德)</p>		<p>慧日照世間 消除生死雲※ (T二七二下、J二〇) 曜慧日除癡闇※ (T二七四中、J二三)</p>

<p>⑨</p> <p>梵声悟深遠 微妙聞十方 (妙声功德) 如来微妙声 梵響聞十方 (口業功德)</p>	<p>(得聞阿弥陀仏声。我曹甚喜、莫不得點慧開明者。) (T三二三上、J一三二上)</p>	<p>梵声猶雷震 八音暢妙響※ (T二七三上、J二一〇) (聞無量寿仏声、靡不歡喜、心得開明。) (T二七五中、J二二六)</p>
<p>⑩</p> <p>正覚阿弥陀 法王能住持 (主功德) 如須弥山王 勝妙無過者 (上主功德)</p>	<p>(仏為師法尊。絶群聖、) (T三二三上、J一三二上)</p>	<p>(仏為法王。尊超衆聖。普為一切天人之師。) (T二七五中、J二二六) 見無量寿仏、威德巍巍、如須弥山王高出一切諸世界上。※ (T二七八上、J二三三)</p>
<p>⑪</p> <p>如来浄華衆 正覚華化生 (眷属功德)</p>	<p>生阿弥陀仏国者皆於七宝水池蓮華中化生、 (T三〇四中、J一二二上)</p>	<p>往生其国、便於七宝華中、自然化生。※ (T二七二中、J一九)</p>
<p>⑫</p> <p>愛樂仏法味 禅三昧為食 (受用功德)</p>	<p>百味飯食、意欲有所得、即自然在前。 (T三〇三下、J一一〇下)</p>	<p>以為食自然飽食、身心柔軟、無所味著※ (T二七一下、J十六、十七)</p>
<p>⑬</p> <p>永離身心悩 受樂常無間 (無諸難功德)</p>	<p>見阿弥陀仏光明 (中略) 死後莫不得解脫憂苦者。 (生阿弥陀仏国、快樂甚無極、(中略) 長去離惡道痛痒之苦悩、拔勤苦諸惡根本、) (T三二三中、J一二二下)</p>	<p>見此光明 (中略) 無復苦悩。壽終之後、皆蒙解脫。 (生無量寿仏国、快樂無極 (中略) 永拔生死根本、無復貪患愚癡苦悩之患。) (T二七五下、J二二七)</p>

⑭	女人及根欠 二乘種不生 (大義門功德)	國中悉諸菩薩・阿羅漢、無有婦女、 (T三〇三下、J一一〇下)	為女像者不取正覺。 ※ (T二六八下、J九)
⑮	相好光一尋 (身業功德)		聲聞衆身光一尋 ※ (T二七三中、J二二)
⑯	天人丈夫衆 恭敬繞瞻仰 (主功德)		恭敬繞三市 稽首無上尊 ※ (T二七二下、J二〇)
⑰	觀仏本願力 遇無空過者 能令速滿足 功德大宝海 (不虛作住持功德)		其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼國 自致不退転 ※ (T二七三上、J二二)
⑱	無垢莊嚴光 一念及一時 普照諸仏会 利益諸群生 (二念遍至功德)	阿弥陀仏頂中光明所焰照、千万仏國。 (T三〇二下、J一〇九上)	無量寿仏光明顯赫、照耀十方、諸仏国土莫不聞焉。 (T二七〇中、J一三)
⑲	雨天樂華衣 妙香等供養 讚仏諸功德 無有分別心 (無余供養功德)	華極自軟好 (中略) 色色異香香、不可言。菩薩皆歡喜 (中略) 大共作衆音、自然伎樂、樂諸仏及諸菩薩阿羅漢。 (T三〇六下、J一二七上)	風 (中略) 出五音声、雨無量妙華。 (中略) 一切諸天皆、齋天上百千華香万種伎樂、供養其仏及諸菩薩声聞大衆。 ※ (T二七三下、J二二) 至十方、供養諸仏。 ※ (T二七八上、J三三)
⑳	一者礼拝門。二者讚嘆門。 (T二三一中、J一九三)	西向拝、当日所没処為阿弥陀仏作礼、以頭腦著地、言南無阿弥陀三耶三仏檀。 (T三一六中、J一三八下)	正身面西、恭敬合掌、五体投地、礼無量寿仏。 (T二七七下、J三三)

②①	三者作願門。 四者觀察門。 (T二二一中、J一九三)	至誠願欲往生阿弥陀仏国、常念至心不斷絶者、 (T三二〇上、J二二四上)	一心専念無量寿仏、修諸功德、願生彼国。 (T二七二中、J一九)
②②	不聞二乘女人諸根不具三種名故、名離名譏嫌。 (T二二二上、J一九五)		無有三途苦難之名※ (T二七一中、J一六)
②③	二者安清浄心。以拔一切衆生苦。 (T二二二下、J一九七)	莫不解脱憂苦者。 (T三二六下、J二三九上)	(諸天人民蠕動之類、皆蒙慈恩、解脱憂苦。)※ (T二七五中、J二六)
②④	三者樂清浄心。以令一切衆生得大菩提。 (T二二二下、J一九七)	皆欲使往生其国、悉令得泥洹之道。 (T三〇九上、J二二上)	無量寿仏、為諸声聞菩薩大衆班宣法時、(中略)莫不歡喜心得道。※ (T二七三下、J二二)
②⑤	遠離我心不貪著自身。 (T二二三下、J一九七)		無我所心、無染著心。※ (T二七三下、J二二)

以上列挙した項目ばかりでなく、例えば『大阿弥陀經』(以下『大阿』と略)や『無量寿經』(以下『寿經』と略)にしばしば現れる飯食随意(『大阿』T三〇三下、J一一〇下、『寿經』T二七一中、J十六)・水浴の水量随意(『大阿』T三〇五中、J一一四下、『寿經』T二七一中、J十六)・聞くこと随意・修行随意(『大阿』T三〇五下、J一一五上、『寿經』第四十六願)・諸仏供養の具随意(『大阿』T三〇六上、J二〇七上、J一一五下、一一八上、『寿經』T二七三下、J二二二)・壽命随意(『大阿』T三一三中、J一三一下、一三二上)・衆宝随意(『寿經』T二七二上、J十八)といった概念は、

一括して『往生論』の「衆生所願樂 一切能満足」（一切所求満足功德）に対応するといえるし、更により漠然とした類似であればこの他にもいくつかの項目を指摘することができる。

第二節 『大阿彌陀經』と『往生論』

前節で提示した対照表をもとに、まず『大阿』と『往生論』の関係を検討してみると、対照表で見える限り『大阿』と『往生論』は相互にかなりよく対応しているようにみえる。しかしながら、その内容を詳細に検討してみると、必ずしも両者に密接な対応関係があるという訳ではないことがわかる。確かに『往生論』と対応する『大阿』の十九項目の内、②④⑩⑪⑬などは内容的に比較的よく対応しており、基本的な点で齟齬することはないが、それ以外の項目は大なり小なり相違点を有する。

例えば⑬の傍線部分は相互にかなりよく対応するが、ところが『大阿』には『往生論』の「一念及一時」という表現に対応する文言は見られない。また、⑥では講堂・精舎、もしくは宮殿・樓閣があるという点では同様なものの、『大阿』ではそれらが七宝でできているということを強調するのに対し、『往生論』はむしろそこから十方を見るに無礙であるという点を主題としている。⑦も『大阿』では「交露」とあるが、『往生論』では「羅網」となっており、同じではない。この他、⑤に関し

て『往生論』では風が華葉を動かし、それによって光が乱転するとあり、光には言及しない『大阿』とは異なるし、①では単に極樂国土の広大なることを誉め称える『往生論』に対し、『大阿』は他の仏国土と比較してゆくという点で違いが見られる⁽³⁵⁾。なお、この①だけでなく、全体的に『大阿』が他の諸仏・国土との比較を好んで行⁽³⁶⁾うのに対し、『往生論』は他の諸仏・国土との比較を行わないという点も大きな違いである。更に、⑬では華・香・音楽で諸仏を供養するという点で似通った部分もあるものの、『往生論』ではそれらを雨ふらせるとあり、またその供養に際して分別する心がないと述べ、供養における心のあり方にまで言及している点が異なる。なお、⑭の女人・根欠・二乗種不生の問題に関しては、後ほど述べることにする。

さて、以上において考察した箇所はいわゆる偈頌の部分ばかりであったが、長行、中でも往生行の行体系を述べる箇所になると、その違いがより明確になる。例えば、五念門の内、礼拝・讃嘆・作願については②と⑪で示したように、『大阿』と対応する記述を一応指摘できるが、②の『大阿』の一文は釈尊の「令悉見阿彌陀仏及諸菩薩阿羅漢所居国土。若欲見之不」という問い、即ち極樂の依正を見んと欲するか否かという問いに対し、阿難が諸と答えたことによって提示された釈尊の言葉であって、必ずしも往生行として示されたものではない。一方、

②の『大阿』の一文はいわゆる三輩段の中で示された行であるので、こちらは確かに往生行と言え、しかも作願門などはほぼ対応しているかの如くであるが、『往生論』で説く作願門は「欲如実修行奢摩他故」と規定され、そこには奢摩他行の実践という意味合いが含まれており、単に願生のみを意味する『大阿』の「願」とは相違が見られる⁽³⁷⁾。また、②と④は内容的に関連があるものの、『往生論』の場合は往生を志す菩薩の持つべき心のあり方であるのに対し、『大阿』の場合は③が阿弥陀仏の光明を見た者の得益、④が阿弥陀仏の救済の働きであって、実質的には基本的な点で異なる。

このように、『大阿』と『往生論』を比較した場合、類似した表現はいくつか存在するものの、その対応関係はあまり密接でないことが理解できる。まして、同じ様なテーマを扱いながら相互に矛盾、もしくは相違する箇所、並びにその他の基本的相違点を指摘するならば、そのことはより明確に理解されるところであるが、それらの基本的相違点については『無量寿経』類全体と『往生論』の関係を論じる中で検討することとする。

なお、『大阿』と同じく初期『無量寿経』類に属し、『大阿』について古い成立と考えられる『平等覚経』については、先述の如く総体的に『大阿』とパラレルであるので、『往生論』と

の関係もほぼ『大阿』の場合と同じといえる。ただし、『平等覚経』には『大阿』にない「東方偈」が含まれており、この中にいくつかが『往生論』と関連する表現が見られる。「東方偈」は『無量寿経』にも含まれており、対照表で言えば⑧⑨⑩⑪⑫の『無量寿経』の欄の最初の一文が「東方偈」からの引用であるが、『平等覚経』でもこのうち⑨⑩⑪⑫にはそれに相当する偈文が存在するので、⑬⁽³⁸⁾『大阿』よりも幾分、『往生論』との対応箇所が多いことになる。

第三節 『無量寿経』と『往生論』

前節では、『大阿』を中心に初期『無量寿経』類を検討したので、本節では後期『無量寿経』類の『寿経』との関係について検討する。『往生論』と『寿経』との関係については、既に池本重臣氏が『往生論』国土莊嚴十七種と『寿経』とのテーマごとの大まかな対照表を作成しておられ、十七種の内の半数ほどに『寿経』との対応が見られると指摘されている⁽³⁹⁾。実際、私が作成した前掲対照表からもわかるように、『大阿』の場合にも増して、かなりの項目で対応関係が指摘できる。

しかしながら、『大阿』の場合と同様、『寿経』においても内容的にほぼ正確に対応するのは一部で、実際には表面的に対応していても、内容的に齟齬する場合が少なくない。これは『大

『阿』と『寿経』が同類の經典であることを考えるならば、当然の結果といえるであろう。よって、『寿経』の文言が『大阿』の文言とパラレルな場合は、ほぼ機械的に『大阿』の検討結果と一致することになる。

ただ、『寿経』には『大阿』に見られない新たな対応箇所が数カ所指摘できるので、その項目については少し詳しく見ておく必要がある。まず、文言のみならず内容的にもかなりよく対応している箇所をあげてみよう。その代表例は、『平等覚経』のところでも少し触れた「東方偈」の偈文である。⁽⁴⁰⁾⑧の「慧日照世間 消除生死雲」は光明功德と、⑩の「恭敬繞三市 稽首無上尊」は仏功德莊嚴の主功德とほぼ同一の内容と言ってよい。また、⑨の「梵声猶雷震 八音暢妙響」も妙声功德や口業功德とかなりよく対応しているし、⁽⁴¹⁾⑪も本願力の効力を説くという点で同趣旨である。

更に、「東方偈」の場合とは異なり『大阿』にも『平等覚経』にもなくて『寿経』のみに見られる対応箇所というものもいくつか指摘できる。例えば、⑥の宮殿・楼閣にのぼれば障礙するものなしという記述、⑦の虚空には「羅網」や「鈴」があつて、しかもそれらが微妙の法音を演べているという記述、⑩の阿弥陀仏が須弥山王の如く抽んでた存在であるという記述、これらは初期「無量寿経」類にはなくて、しかも『往生論』の記述と

かなりよく対応している箇所と言える。⁽⁴²⁾

そして更に興味深いのは、『大阿』にも『寿経』にも対応箇所が見られるが、明らかに『大阿』から『寿経』、そして『往生論』へという展開が指摘できる箇所、即ち⑫の存在である。

この⑫は浄土の衆生の食事に関する部分であるが、『大阿』では食事が意のままに自然に目の前に現れると説き、そこには現世的な食事観が色濃いのに対して、『寿経』では食はずとも満腹となつて食事に執着することがないと述べていて現世的な食事観が薄れる傾向にあり、更に『往生論』に到つては「愛樂仏法味 禪三昧為食」というように、禪や三昧を食となすと述べて現世的な食事との違いを強調するように変化してきている。ここには明らかに『大阿』↓『寿経』↓『往生論』という流れを読みとることができる。

よって、このような事例からも、確かに『大阿』よりは『寿経』の方が『往生論』に近づいているといえるのであるが、ただし、実はその逆の例も指摘できる。例えば、③に関連して、光明が清浄であることは『大阿』では比較的明瞭に説かれるが、『寿経』には「清浄光仏」という阿弥陀仏の別称以外にそれを明言する箇所はない。⁽⁴³⁾また、⑥では『大阿』が「欄楯」を説くのに対し、『寿経』にはそれが現れないということがある。更に、⁽⁴⁴⁾⑫では仏名を唱えることが省かれている。

このように見てゆくと、『大阿』より『寿経』の方が『往生論』に近接しているという判断は、決して間違いでないものの、格段に近接していると断定できるほどの大きな違いはなく、むしろ次節で述べるように、〈無量寿経〉類、ひいては「浄土三部経」のすべてに共通する『往生論』との間の矛盾や相違点が『寿経』にも全く同じように指摘できるが故に、基本的には『寿経』も『大阿』と同じ線上にあると見なすべきと考える。

第四節 〈無量寿経〉類と『往生論』の相違

前二節の検討を通して、〈無量寿経〉類と『往生論』では、たとえ相互にかなり類似しているように見える部分においても、実際の内容には違いがある場合が少なくないことがわかったのであるが、実は両者の相違はこのような部分的な相違にとどまらず、かなり根本的な点で違いが見られるのである。そこで以下ではその相違点をいくつか列挙してゆこう。ただし、その場合、ほぼ同類の經典である『大阿』と『寿経』の両者に一言及するのは煩瑣であるので、基本的には『大阿』のみに絞って論述し、必要に応じて『寿経』にも言及することとする。

まずその違いの一つとして、記述が相互に矛盾する場合をあげることができる。⑭の『往生論』の引用では女人・根欠・二乗種は浄土に生じない（不生）と説かれる。これは浄土には女

人・根欠・二乗種が存在しないことを意味する。このうち浄土に女人がいけないということは、『大阿』でも説かれ、また根欠がいけないという点も、極樂の菩薩・阿羅漢が「同一種類、無有異人。（中略）皆端正浄潔絶好」（T三〇三下、J一一〇下―一一上）とあることからして、そこに矛盾はない。ところが、二乗種については『大阿』は⑭の引用にある通り浄土には菩薩・阿羅漢のみと断言し、阿羅漢が存在することを説く。この点は『無量寿経』でも同じで、「彼仏初会声聞衆数、不可称計。菩薩亦然」（T二七〇中、J一四）など、阿羅漢ではないが声聞が多く存在することを繰り返して明言する。これは明らかに『往生論』と〈無量寿経〉類で相反する立場を取っていることになり、周知の如く曇鸞以来長く問題とされてきた点である。⁽⁴⁵⁾確かに先に述べた先学の所説に明らかにされている通り、二乗種不生は〈無量寿経〉類とは無関係で、むしろ『悲華経』などに基づくものと見なした方がよさそうである。

このような明確な矛盾でなくとも、同じテーマを扱いながら、内容的にかなり異なる項目もいくつか挙げることができる。例えば、『往生論』の阿弥陀仏の「相好光一尋」（身業功德）という一文も、⑮の『大阿』の千万仏国を照らすという表現と矛盾する。確かに、前者は相好の光明であり後者は頂中の光明であるので、一概に矛盾とは言えないが、『往生論』の「一尋」と

いう表現は、むしろ『大阿』の「阿羅漢頂中光明、各照七丈」(T三〇八中、J一二〇下)や特に『無量寿経』の「声聞衆身光一尋」(T二七三中、J一二)という表現に近いものがある。また、長行ではいわゆる菩薩功德成就の第一の不動応化功德を釈する中に「於一仏土身不動揺、而遍十方、種種応化、如実修行、常作仏事」(T三三一中、J一九六)と述べ、浄土の菩薩がそこを動かないまま十方世界に遍して応化するとあるが、『大阿』では八方上下の諸仏を供養するためと少しテーマが異なるものの「散飛則到八方上下無央無數諸仏所」(T三〇六上、J一一五下)と述べ、むしろ諸仏の国土に飛び行くとある。『無量寿経』でも同様に「一食之頃、往詣十方無量世界、恭敬供養諸仏世尊」(T二七三下、J一二)と述べられており、明らかに『往生論』と『無量寿経』類では違いがある。そして更に両文献の基本的相違として指摘できるのは、その説示の順の不一致である。先に示した対照表は『往生論』の説示の順に列挙されているが、『大阿』や『寿経』の引用頁数に注目して頂ければわかるように、『往生論』の説示の順は『無量寿経』類の説示の順と全く無関係である。これは少なくとも『往生論』の作者が『大阿』や『寿経』などの『無量寿経』類を下敷きとしていないことを意味する。

また、相互に対応しない主題・文言の多さも、両者の関係の

薄弱さを物語る。実際、二十九種莊嚴功德の内、『無量寿経』類とかなりよく対応するのは、『寿経』の場合でさえ、対照表の②④⑥⑦⑧⑩⑬⑯ぐらいで、莊嚴功德全体の四分の一ほどである。まして、長行の部分になると密接な対応関係を示す例は皆無といってもよく、五念門の行もその体系全体を『無量寿経』類から導き出すことは実際にはほとんど不可能と思われる。このように二十九種莊嚴功德や五念門という『往生論』の中心主題がいずれも『無量寿経』類と総体的な対応関係を持たない以上、たとえ部分的にかなり密接な対応関係があったとしても、『無量寿経』類をして『往生論』の所依經典、もしくは思想的源泉と見なすことは不可能と考えられるのである。⁴⁶⁾

第三章 『阿弥陀経』と『往生論』

次に、『阿弥陀経』と『往生論』の関係を見てゆく。『阿弥陀経』は初期『無量寿経』類とはほぼ相前後して成立したと考えられ、サンスクリット本、チベット訳と漢訳二本が現存する。よって、本来ならばサンスクリット本と対照すべきところではあるが、サンスクリット本の成立が不明確であり、また対照上の問題もあって、とりあえず鳩摩羅什訳『阿弥陀経』を基に対照を行い、もう一つの漢訳『称讃浄土仏撰受経』(以下『称讃浄

土經』と略)とサンスクリット本に関しては特に必要な時を除いて、頁数・行数のみを記す。なお、梵本のテキストとしては、*Sukhāvati-sūtra, Description of Sukhāvati, The Land of Bliss*, edited by F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, (Anec- dota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. 1-Part 2), Oxford 1883, pp. 92-100. (以下「オックスフォード刊本」と略す)を用いる。なお、表中の『称』は『称讃浄土經』を意味する。

『往生論』	『阿弥陀經』
<p>宝華千万種 弥覆池流泉 (水功德)</p>	<p>池中蓮華。(T三四七上、J五二) 『称』T三四九上、四〇五行目、J一八六上、一〇二行目 (梵本、九四、一行目)</p>
<p>雜樹異光色 宝欄遍圍繞 (地功德)</p> <p>羅網遍虚空 (虚空功德)</p>	<p>極樂国土、七重欄楯、七重羅網、七重行樹。(T三四六下、J五二) 『称』T三四八下、一七〇一九行目、J一八五下、五〇七行目 (梵本、九三、九〇二行目)</p> <p>彼仏国土、微風吹、動諸宝行樹及宝羅網、出微妙音。(T三四七上、J五三) 『称』T三四九中、一六〇一七行目、J一八六下、一七行目、一八七上、一行目 (梵本、九五、六〇七行目)</p>
<p>梵声悟深遠 微妙聞十方 (妙声功德)</p>	<p>号阿弥陀、今現在說法。(T三四六下、J五二) 『称』T三四八下、一〇〇一三行目、J一八五上、最終行、一八六下、二行目 (梵本、九三、三〇五行目)</p>

<p>④</p> <p>永離身心悩 受樂常無間 (無諸難功德)</p>	<p>其国衆生、無有衆苦、但受諸樂。(T三四六下、J五二) (『称』T三四八下、一五〇一六行目、J一八五下、三〇四行目) (梵本、九三、六〇八行目)</p>
<p>⑤</p> <p>雨天樂華衣 妙香等供養 讃諸仏功德 無有分別心 (無余供養功德)</p>	<p>常作天樂(中略) 雨曼陀羅華。其国衆生、常以清旦、各以衣祴、盛衆妙華、供養他方十万億仏、 (T三四七上、J五二〇五三) (『称』T三四九上、一一〇一二行目、二五〇二八行目、J一八六上、七〇、八行目、一八六 下〇三行目) (梵本、九四、九〇一五行目)</p>
<p>⑥</p> <p>二者讃嘆門。 (T二三一中、J一九三)</p>	<p>執持名号、(T三四七中、J五四) (『称』には明確に対応する表現なし) (梵本には明確に対応する表現なし)</p>
<p>⑦</p> <p>三者作願門。 (T二三一中、J一九三)</p>	<p>衆生聞者、应当發願、願生彼国。(T三四七中、J五三) (『称』T三四九下、二七〇二九行目、J一八七下、一六〇一七行目) (梵本、九六、七〇八行目)</p>

h	i
<p>浄土果報離二種譏嫌過。 応知。一者体、二者名。 体有三種。一者二乘人、 二者女人、三者諸根不具 人。無此三過故、名離体 譏嫌。名亦有三種。非但 無三体。乃至不聞二乘・ 女人・諸根不具三種名故、 名離名譏嫌。 (T三三二上、J一九五)</p>	<p>得入大会衆数。 (T三三三上、J一九八)</p>
<p>其仏国土、尚無三惡道之名、何況有実。(T三四七上、J五三) (『称』T三四九中、一〇一一行目、J一八六下、一二一三行目) (梵本、九五、一三三行目)</p>	<p>得与如是諸上善人、俱会一处。(T三四七中、J五三) (『称』T三四九下、一九行目一三五〇上、一行目、J一八八上、一三二行目) (梵本、九六、八九行目)</p>

『阿弥陀経』が短い經典であることを考慮すると、『往生論』との対応は〈無量寿経〉類に比べて特に少ないという訳ではないといえる。前後関係等を考慮しなければ、③④⑤以外はかなりよく『往生論』の記述と対応しているとみなせる。特に、①は〈無量寿経〉類に対応が見られなかった項目であるので注目に値する。また、この対照表には記さなかったが、『阿弥陀経』

には「功德莊嚴」という言葉が四回現れ、『往生論』に頻出する「功德莊嚴成就」との共通性を指摘できる。⁽⁴⁷⁾ この「功德莊嚴」という言葉も〈無量寿経〉類には『莊嚴経』を除いてみられないので、注目される。⁽⁴⁸⁾

このように、二、三の項目で『大阿』や『寿経』に見られない特色を指摘はできたが、やはり全体としては、〈無量寿経〉

類に比べて対応する箇所は少なく、また『無量寿経』類と『往生論』の相違を検討した際に指摘した相違点が、ほぼそのまま『阿弥陀経』にも当てはまるのである。例えば、『阿弥陀経』でも「彼仏有無量無辺声聞弟子。皆阿羅漢」(T三四七中、J五三、『称讃浄土経』では、T三四九下、一〇〇一行目、J一八七下、二〇三行目、梵本、九六、一〇二行目)というように、浄土の声聞衆の存在を明言している。また「彼仏光明無量、照十方国、無所障碍」(T三四七上、J五三、『称讃浄土経』では、T三四九下、五〇六行目、J一八七上、一五〇一六行目、梵本、九五、二〇〇二行目)と光明無量を説く。また、諸仏の国に到って諸仏を供養するとみなしている(T三四七上、九〇一行目、J五三、一行目、『称讃浄土経』では、T三四九上、二五〇二六行目、J一八六下、二行目、梵本、九四、一二〇一五行目)。これらの諸点は、いずれも『無量寿経』類の説示と同じで、『往生論』の内容とは矛盾する。

更に、説示の順序も一致せず、相互に関連する箇所も両者の密接な関係を証明できるほどには多くない。確かに、仏国土莊嚴については小部の經典である割には比較的よく対応するが、それでも量功德・性功德・形相功德・触功德・光明功德・眷属功德・受用功德などは対応する記述を『阿弥陀経』の中に見い出せないし、仏莊嚴・菩薩莊嚴にいたっては、無余供養功德を

除いて明確に対応する記述は皆無と言っても過言でない。よって、やはり『阿弥陀経』も単独では到底、『往生論』の所依經典、もしくは思想的源泉と見なしがたいと結論付け得るのである。⁽⁴⁹⁾

第四章 『観無量寿経』と『往生論』

『観無量寿経』(以下『観経』と略)については、そのインド成立を主張する学者もいるものの、⁽⁵⁰⁾全体としては中国の影響も考慮に入れた中央アジア撰述説が有力になりつつあるので、⁽⁵¹⁾『往生論』が確かにインドの成立であるとすれば、『往生論』の作者が『観経』を目にしている可能性はほとんどありえない。ただし、『観経』の個々の要素はインドに遡る可能性もあり、また与えられたテーマが、『浄土三部経』から『往生論』へ⁽⁵²⁾というものであったので、『観経』との関係も簡単にはあるが触れておくことにする。

まず、『往生論』の二十九種功德莊嚴と関連する記載は、量功德と関連する「極樂世界広長之相」(T三四六上、J五〇)という文言が得益分に見られる他は、当然のことながら極樂の依報・正報の觀察を説く定善十三観に見られる。まず、「如此妙華是本法藏比丘願力所成」(T三四三上、J四二)は極樂が

出世の善根より生じたことを説く性功德と関連する。ただし、『観経』の文言はあくまで妙華のみに関するもので、『往生論』とは同一ではない。また、妙色功德の「無垢光炎熾 明淨曜世間」と類似した表現としては「光明熾盛」(T三四二下、J四二)を指摘できる。更に、極樂の宝池・宝華・宮殿樓閣・宝樹・羅網などについて説く水功德・地功德・虚空功德に相当する文言を列挙すると、「水流注華間」(T三四二中、J四一)、「樓閣千万百宝合成」(T三四二上、J四〇)、「諸宝樹七宝華葉」(T三四二中、J四〇)、「衆宝羅網滿虚空中」(T三四三中、J四三)などが指摘でき、虚空にある樂器が「説念仏念法念比丘僧」(T三四二下、J四一)という表現も、虚空功德の中の鈴による「宣吐妙法音」を想起させる。なお、眷属功德の蓮華化生については「生於西方極樂世界、於蓮華中、結跏趺座」(T三四四中、J四六)も関連するが、より明確には上品下生の「得往生七宝池中、一日一夜蓮華乃開」(T三四五上、J四八)をあげることができる。以上はいずれも〈無量寿経〉類や『阿弥陀経』にも見られた項目であるが、第七華座観で説かれる「蓮華台」(T三四三上、J四二)は、『往生論』の「無量大宝王 微妙淨華台」(座功德)と対応し、『観経』のみに見られる対応として注目されよう。

一方、『往生論』の長行の部分との対応としては、まず定善

十三観と觀察門との対応が指摘できる。特に、『往生論』の中心主題の一つである三嚴二十九種功德成就が觀察門の対象として説かれたとされることを考慮するならば、極樂の依正の觀察を説く『観経』は、〈無量寿経〉類や『阿弥陀経』には見られない注目すべき重要な対応関係を持つと言える。このほか、五念門の中では「願生彼国」(T三四六中、J五〇)が作願門に、また下品上生・下生の「称南無阿弥陀仏」(T三四五下、三四六上、J四九、五〇)が讃嘆門と対応する。中でも後者の「称南無阿弥陀仏」はこれほど明確に往生行としての称名念仏を説く例が〈無量寿経〉類にも『阿弥陀経』にも見られないので、これも『観経』のみに見られる特色と言えよう。

よって確かに『観経』には〈無量寿経〉類や『阿弥陀経』などに見られない独自の対応関係も指摘できるのであるが、それにもかかわらず、やはり『観経』を『往生論』の所依經典と見なすことは不可能であろう。なぜなら、まずなんと言っても先に述べた成立地の問題がある。更に、〈無量寿経〉類や『阿弥陀経』でも指摘された矛盾点が『観経』の場合にもそのまま当てはまることや、他の經典に見られて『観経』には見られない対応項目も多く、総体的な対応関係が低いこと、また説示の順序が一致しないことなどもその理由としてあげられよう。

第五章 『往生論』の所依經典

以上の検討からすると、「淨土三部經」のうちのいずれか一經をもつて所依の經典とすることは勿論のこと、別依の經典とすることさえもかなり困難であると言えるのではなからうか。なぜなら、「淨土三部經」のいずれもが『往生論』と対照した場合、比較的同じような共通点を持ちつつ、それと同時にほぼ同様の矛盾点、相違点も有していたからである。よって、当然のことながら、先にも述べたように、それら同じ傾向を持つ三經を合わせても、やはり『往生論』の所依の經典とはなり得ないであらう。

では、『往生論』には何か他に所依の經典と見なし得るものが存在するのかというならば、残念ながらこれまでのところ、現存する經論の中にその様な特定のテキストを見いだすことはできていない。例えば、多くの先学によってその対応関係が承認されてきた十八円淨にしても、文言までよく一致するのは清淨功德と処円淨、量功德と量円淨、性功德と因円淨の三項目ぐらいであつて、それ以外の項目の対応関係の是非はかなり研究者の主観に左右されるものといえる。⁽⁵⁴⁾ また、『華嚴經』、もしくは『十地經』『十地經論』との関連も、確かに十八円淨に比べて同等、或いはそれ以上に関連性が見いだされ、中には一仏土

より動かずして他仏の国土に到ると説く点など、「淨土三部經」には一切見られなかった対応関係も指摘されうるが、仏莊嚴功德に対応する項目が全く見いだせず、⁽⁵⁵⁾ また妙色功德・妙声功德・眷属功德などはかえって『寿經』等の方がよく対応しており、『十地經』等が他の經論より格段に『往生論』によく対応しているという訳では決してない。⁽⁵⁶⁾

このように見てゆくと、現在の研究段階では、『往生論』の思想的源泉としてはやはり複数の經論をあげざるを得ないのである。それでは、その中で〈無量寿經〉や『阿弥陀經』はどのような位置付けになるのであらうか。この点について考察した場合、まず重要なことは、少なくとも〈無量寿經〉なしに『往生論』は成立しえなかつたであらうと言うことである。なぜなら『往生論』の思想的源泉として指摘されているいくつかのテキストの中で、阿弥陀仏の淨土と限定して説いているのは、『悲華經』を除けば「淨土三部經」系統だけであり、しかも、『往生論』は性功德で安樂国が阿弥陀仏の大慈悲・善根から生じたことを明言し、長行では「此三種成就、願心莊嚴」(二二三中、丁一九七)と説き、さらには不虛作住持功德では本願力の絶対的有効性を強調しているのであるが、このような本願成就に関する概念は、本願を説く〈無量寿經〉なしにはあり得ないからである。

そして、もう一点指摘し得るのは、〈無量寿経〉・『阿弥陀経』と『往生論』とを対照した場合、対応関係は決して密接でないものの、確実に何箇所か対応する項目がみられるという事実である。二十九種莊嚴功德と『寿経』『阿弥陀経』との対応関係をかなり詳細に検討された櫻部建氏は、どちらかという両者の関係を肯定的に捉えておられるようである。私は先に対応関係を検討した際、所依經典となり得るか否かという問題意識に基づいて考察していたため、その関係をむしろ否定的に理解したが、十八円浄や『十地経』等比べて、その対応関係がより薄弱であるとは必ずしもいえないように思える。確かに、対照表で示したような描写は他の経論における浄土等の描写にもしばしば共通して見られるところであるが、他の経論における浄土等の描写と比較しても、『寿経』などはかなりよく『往生論』と対応している方であると言えよう。⁽⁵⁹⁾ そうすると、やはり『往生論』の作者は少なくとも〈無量寿経〉を見知った上で『往生論』を著したと言っただけは言えそうである。

ただし、繰り返しになるが、『往生論』には「浄土三部経」とは矛盾する説示や「三部経」には全く見られない要素も数多いことからして、他の経論等の説示にも基づきつつ、最終的にはかなり独自に『往生論』をまとめたのではないかと考えられるのである。

第六章 「浄土三部経」から『往生論』へ

最後に、〈無量寿経〉などに基づきつつも独自に『往生論』が編纂されたとすれば、〈無量寿経〉等の「浄土三部経」と『往生論』の間にはどのような思想的展開が見られるのかという問題に簡単に言及しておくことにしよう。

この点に関しては、既に先学によるいくつかの指摘がある。まず、平川彰氏は「『無量寿経』が法蔵菩薩の願行という「因」の清浄を説くのとどまっていたのにたいし、『浄土論』では、一歩進めて極楽という「果」が清浄であることを明かしている。」と説かれる。私は必ずしも『無量寿経』が「果」の清浄性を説かないとは言いきれないと考えるのであるが、『寿経』に比べて『往生論』には国土・光明などの清浄を説く言葉が目立つことは確かだ、浄土の清浄性をより強調しようとしていることだけは確かと言えよう。⁽⁶¹⁾

次に、池本重臣氏は〈無量寿経〉には他の国土と比較する表現が多いのに対し、『往生論』はその様な比較をほとんどしないことを根拠に、インド的な諸天の思想に影響された『無量寿経』の浄土観から『往生論』の仏教独自の浄土観、涅槃界としての浄土観に移行していると説かれる。確かに、私も『往生

論』が現世的な安楽の延長上にある浄土観から、出世間的な安楽の世界としての浄土観へ向かう方向性を持っていることは指摘できると考える。例えば、先述の食事の例や、無余供養功德で諸仏供養に分別の心がないことを強調していることなどはそのよい例と言えよう。

そしてもう一つ指摘できるのは、『往生論』が大乗仏教的色彩をより強めている点である。例えばその例として、『三部経』が浄土の声聞の存在を一貫して認めるのに対し、『往生論』はそれを否定している点があげられる。そしてこの大乗的色彩は、長行において更に明確に現れると考える。なぜなら長行においては利他行を繰り返して強調しているからである。たとえば、園林遊戯地門は実際には還相としての回向を説いており、これはある意味で利他行の極致と言える。また、往生を願う菩薩が備えるべき三種随順菩提門としての無染清浄心・安清浄心・樂清浄心も利他行そのものである。このような利他行を往生行に含めるところは『無量寿経』などには明確には現れない点である。⁽⁶²⁾

以上示したように、『往生論』は『無量寿経』等に説かれていた阿弥陀仏・極楽・本願寺の教えを骨格としつつも、その教えをより出世間的・通仏教的・大乗的な教えとして再構築しようとした論書といえるのではなからうか。その場合、その再構築は先行する十八円浄や『十地経』などの影響をうけながら

も、五念門等のいくつかの要素が『浄土三部経』を含む先行文献に明確には跡づけられないことからして、『往生論』の作者がかなり独自に行っていたものと考えられるのである。

結語

本稿ではまず『浄土三部経』と『往生論』との対応関係を探ることによって、『三部経』のいずれもが『往生論』とある程度の対応関係を持ちながらも、矛盾点や相違点、或いは相互に対応の見られない項目を有するが故に、いずれも『往生論』の所依、或いは別依の經典となり得ないことを示した。確かに、『三部経』の中では『寿経』がもつとも対応箇所を多く持つことは事実であるが、基本的には『寿経』以外の『三部経』の諸経と同じ傾向を有するので、『寿経』をもって所依経とすることはやはり不可能であると言えよう。

それでは『三部経』以外の経論ではどうかと言うことで、次に『往生論』の思想的源泉として諸先学によって指摘されてきた諸文献をも概観してみた。ところが、それらも決して単独では『往生論』の所依経論とはなり得ず、結局、『往生論』の思想的源泉は『三部経』をも含む複数の文献に求めざるを得ないことを示した。ただしその中で『無量寿経』は所依経とはなら

ないものの、本願を説くが故に『往生論』成立の背景として欠くことのできない經典であることも確かであり、また『往生論』作者は部分的にであれ『無量寿経』に基づいて造論したであろうことを述べた。

そして、最後に『無量寿経』等から『往生論』への展開として、より大乘仏教的色彩が深まっている点などを指摘した。

〔註〕

- (1) ただし、印度において引用された例を我々は知らない。また中国においても『往生論』の引用は、引用件数は少なくないが、引用箇所は四カ所ほどに限られるようである。この点については、柴田泰「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(一)」、『印度哲学仏教学』一一、平成八年、一三五―一五二頁、特に一五二頁、参照。どうやら、『往生論』が頻繁に引用されるのは日本浄土教における特色であるらしい。
- (2) 浄土真宗の学僧による研究の一端については、工藤成性『世親教学の体系的研究』(昭和三〇年)二二三―二二〇、二二六―二四七頁、参照。
- (3) このように『往生論』研究は『浄土三部経』研究に比べるといささか質・量共に劣ることを認めざるを得ない。おそらくその理由としては、漢訳しか残されていないために研究に自ずと限界があること、簡潔すぎて『往生論』本文だけでは真意を確定しがたいこと、法然が『往生論』の本文を引用することがなかったためか浄土宗の学者が一部を除いてあまり『往生論』に注目してこなかったことな

どがあげられるのではなからうか。

- (4) 『往生論』研究の問題点については既に向井亮氏が『世親造『浄土論』の背景——「別時意」説との関連から——』(『日本仏教学会年報』四二、昭和五二年)においていくつか指摘しておられる(一六二―一六五頁)。このなかで、菩提流支の訳語は好完でないという山口益氏の指摘を受けて、『往生論』の一語一句をもって他の経論との関係を論ずることの危険性を警告しておられるが、私も漢訳テキスト同士の比較がはたして有効かどうかという疑問を持つ者であるので、少なくとも以下で『往生論』と『浄土三部経』を比較する際には、できる限り言葉上の比較は避けて、主語や文脈などの内容的比較に重点を置きたいと考えている。
- (5) 佛教大学総合研究所「浄土教の総合的研究」班編『無量寿経論校異』(平成一二年)所収の岸一英論文、辻本俊郎論文、参照。
- (6) 私達の研究班においては、『往生論』は最初から漢文で書かれたものとは考え難く、やはりサンスクリットなどから漢訳されたものであろうという感触をもたれた方が多かったようである。
- (7) 造論者が世親であることを疑う見解はほとんど見られないが、わずかに大友利行「世親の浄土思想の側面」(『高井隆秀教授還暦記念論集・密教思想』、昭和五二年)が、明言しないものの、別時意説との関係から否定的立場に立っているようである。世親かどうかの問題は、他の世親釈と伝えられる経釈類とともに、総合的に見ておく必要があろう。
- (8) この点についてはいずれ別稿で詳しく論じるであろうが、その一端は『佛教大学総合研究所報』一四(平成一〇年)にその概略を載せた。
- (9) 今回の研究班による調査で、その一端が明らかとなった。註(5)参照。

- (10) 柴田、註(1)所載論文、一三三―一三五頁、及びより詳しくは、柴田泰「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(二)」(『印度哲学仏教学』一二、平成九年)一五四―一六二頁、参照。
- (11) 以下にあげる個別の研究とは別に、総体的研究として、藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』(昭和三十三年)第二部、山口益「世親の浄土論」(昭和三十七年)など。なお、前者は如来蔵からの影響にも言及している。
- (12) 望月信亨「往生論と撰大乘論の十八円浄」(同『浄土教之研究』、大正十一年、所収)(論文初出は明治三十八年)
- (13) この点は、曉恵「往生論註私集鈔」も既に指摘している。
- (14) 工藤、註(2)所載書、二七九―二八一頁。
- (15) 長尾雅人「撰大乘論・和訳と注解」下(昭和六十二年)、四二一―四二二頁。
- (16) 長谷岡一也「世親浄土教に於ける十地經的要素」(『印度学仏教学研究』六一、昭和三十三年)。
- (17) 山口益「龍樹・世親における浄土思想」(宮本正尊編『仏教の根本真理』、昭和三十二年)、六二七頁。
- (18) 河野法雲「華嚴経と浄土教との関係」(『大谷学報』一〇―一、昭和四年)。
- (19) 武内紹晃「世親教学における浄土の問題」(『真宗研究』一七、昭和四十七年)、同「世親浄土論における五念門」(『密教文化』一六一、昭和六三年)、同「世親——唯識思想と浄土論——」(『浄土仏教の思想』三、平成五年)。
- (20) 加藤智学「婆薮槃豆大士の著作と浄土教」(『仏教研究』八一、昭和二年)八二―八三頁、神子上恵龍「浄土論と浄土經典との思想交渉」(『真宗学』三三・三四、昭和四一年)三三三頁。
- (21) 西尾京雄「浄土論に於ける二乗種不生に就て」(『大谷学報』一四―四、昭和八年)七〇―七〇六頁。
- (22) 工藤、註(2)所載書、二七八―二七九頁。
- (23) ただし、題名や流伝については、最近著された柴田、註(1)、註(10)所載論文が相当に詳しく論じている。
- (24) 「無量寿是安樂浄土如来別号。釈迦牟尼仏、在王舎城及舎衛国、於大衆之中、説無量寿仏莊嚴功德、即以仏名号為経体。」(T四〇、八二六中、J一、二一九上)。曇鸞はここで「往生論」の題号の中の「無量寿」を釈するにあたり、釈尊が無量寿仏の功德を説いてその名を経体としたと述べているが、釈尊が教えを説かれた場所として王舎城と舎衛国をあげているのは、おそらく王舎城所説の「無量寿経」と舎衛国所説の「阿弥陀経」を意図していたものと考えられる。
- (25) 工藤、註(2)所載書、二二三頁。
- (26) 工藤、註(2)所載書、二六九―二七三頁。
- (27) 大原性実「観無量寿経と浄土論——観經中国撰述説に対する一疑問——」(『龍谷大学論集』三五九、昭和三十三年)
- (28) 神子上、註(20)所載論文。
- (29) 柴田、註(1)所載論文、一三三―一三五頁。
- (30) 北響堂山刻経洞には雷音洞より更に遡る北斉時代の『往生論』(やはり願生偈のみ)の石刻が残されていることが常盤大定氏によって報告されている(常盤大定「支那仏教史蹟踏査記」(昭和三十一年)四九七、五〇一頁)が、その当時に既に風化していたとある。
- (31) 註(5)所載書、五七頁、参照。なお、東禅寺版、開元寺版、思溪版は「無量寿優波提舍経」となっている。
- (32) 稻垣選恵「浄土論序説——願生浄土の主体的意義——」(昭和五一年)六四―六五頁。

- (33) 藤田宏達「浄土経典の種々相」(講座・大乘仏教5——浄土思想、昭和六〇年)六七頁、稲城、註(32)所載書、八五―九二頁。
- (34) サンスクリット本、チベット本を含めた〈無量寿経〉類の成立順序については、『浄土仏教の思想』一(平成六年)所収の藤田宏達論文「無量寿経——阿弥陀仏と浄土——」四一―四四頁に従う。そうすると、七〇六年訳出の『大宝積経』「無量寿如来会」やそれと近い関係にあるサンスクリット本、チベット本、並びに九九一年訳出の『無量寿莊嚴経』は『往生論』成立段階では未だ編纂されていなかった可能性の方が高いと考えられる。
- (35) また『往生論』では単に「広大」というだけでなく「無辺際」とも説かれている。
- (36) 例えば、光明の照らす範囲や素晴らしさについての比較(T三〇二中―三〇三上、J一〇八上―一〇九下)、国土の素晴らしさ(T三〇八上、J一一九下―一二〇上)など。池本重臣「浄土観の展開——無量寿経より無量寿経論へ——」(『印度学仏教学研究』一一―二、昭和三八年)六一頁、参照。
- (37) なお『大阿』の中の「念」が觀察門に相当する可能性もなくはないが、サンスクリット本でこの箇所に対応すると思われる箇所でも *manasā*「心」を至す、集中する(足利惇氏校訂『大無量寿経梵本』一九六五年(以下「足利本」と略)四二頁一〇行目)となっており、『往生論』で規定する毘婆奢那成就のための「觀察」という限定された意味合いは含んでいないものと考えられる。
- (38) ⑨に相当するのはT二八八中、二三行目、J七八下、四行目、⑩に相当するのはT二八八中、三―四行目、J七八上、一―二行目、⑪に相当するのはT二八八下、一―三行目、J七八下、一―三行目。なお、⑧に相当する記述はサンスクリット本にも無いが、『如来会』には見られる(T一一卷、九八中、六行目、J一五六下、一三行目)。
- なお、最近、『東方偈』等の〈無量寿経〉の偈文の中には、そのサンスクリットの韻律・語形・内容からして、かなり古い成立と考えられるものが存在することが指摘されており、その扱いには注意を要するところである。阪本(後藤)純子「Sukhāvatī-vyūhaの韻律と言語・歎仏偈・重誓偈」(『印度学仏教学研究』四二―二、平成六年)、福井真「Sukhāvatīvyūha(梵文無量寿経) 東方偈の研究」(『待兼山論叢』二九(哲学篇)、平成七年)、参照。
- (39) 池本、註(36)所載論文、六一〇頁。
- (40) ただし、櫻部建氏は「阿弥陀経——真実の名のり(阿弥陀)——」(『浄土仏教の思想』一、平成六年)において、この願偈は仏国土莊嚴に配されるので、願偈中の「仏慧」を仏の智慧と見るべきではないと述べておられる。しかし、私はやはりこの「仏慧」は言葉通り仏の智慧と取るのが自然ではないかと考える。それは次のような私見に基づく。
- そもそも、『往生論』では長行が願偈を注釈する場合、文脈から判断される願偈の自然な理解と長行の解釈とが齟齬する場合が少なからず見られる。その場合、長行の解釈に基づくべきか願偈の文脈を尊重すべきか見解の分かれるところであるが、私は願偈と長行は切り離して理解すべきと考える。なぜなら、長行の解釈にはかなり強引な解釈が見られるからである。例えば五念門の提示。そもそも長行自体は願偈のどこに五念門が説かれているか明言することなく、かなり唐突に五念門を提示する。確かに曇鸞は願偈の中に五念門を配当しているが、もしたとえ曇鸞の解釈が長行の密意であったとしても、願偈の中に「觀察門」という行法自体は一切説かれていない(觀察の対象は説かれていても)ので、やはり相当に会通的な解釈と言えよう。また、仏国土莊嚴功德の中、光明功德や主功德だ

けでなく、眷属・受用・無諸難などの功德もむしろ仏や菩薩の莊嚴功德に分類した方がずっと自然であり、また逆に仏莊嚴功德のうち大衆功德は菩薩莊嚴功德に、更に菩薩莊嚴功德のうち不動応化功德の前半などは仏国土莊嚴功德に含めた方が全く自然である。ただし、このような功德莊嚴における齟齬は依正不二という形で解決される可能性もあるが、偈頌からはこのような解釈の可能性を読みとることはできないので、やはり長行の独自の読み込みに基づく齟齬と考えた方がよからう。よって、このような理由から、私は偈頌と長行を密接に関連させることなく、むしろ切り離して解釈するべきと考えるのであるが、それでは偈頌と長行が別の人師の手になるものかどうかという点についてまでは今は確固とした見通しを持ち合わせていないので、一応、伝承に従って、同一人師によって著されたものとして扱うこととする。

(41) この⑬の「東方偈」に相当する部分は『平等覺經』とサンスクリット本（足利本、四六頁の第十七偈）のみに見られる。このうち、『平等覺經』は『壽經』とはほぼ同趣旨であるが、サンスクリット本は本願力の効力には焦点を当てておらず、よってサンスクリット本の記述であれば、『往生論』とは対応しないことになる。

(42) ただし、『壽經』のみに見られる対応箇所の中にも、表面的には対応しているが、内容的には相当に異なる事例も少なくない。例えば、③の「慧光明淨超踰日月」や⑧の「曜慧日除闇闇」は、表現的には『往生論』のそれとよく対応しているが、『壽經』では浄土の光や仏の智慧についての記述ではなく、浄土の菩薩についての説明であるので、内容的には異なる。また、②⑤も『壽經』では浄土の菩薩のことを述べた表現であるのに対し、『往生論』では此土の菩薩の往生行として示されている。更に、⑬の相好光一尋と身光一尋という表現は相互にはほぼ同一であるものの、その主語は前者が阿弥

陀仏、後者が浄土の声聞ということでも全く異なっている。また、②②はいずれも浄土には嫌われるものの名さえないことを述べた箇所であるが、『往生論』が二乗・女人・諸根不具の名とするのに対し、『壽經』では三途苦難の名とあり、やはり違いが見られる。

(43) ③の「無量壽經」の欄の最初にあげた一文は、七宝でできた浄土の国土を形容したもので、光の清浄性については説かないが、浄土が光で満ちていることを暗示する点では、形相功德とよく一致する。

(44) 明確な根拠は示されていないものの、初期「無量壽經」より後期「無量壽經」の方が『往生論』との関係は深い（神子上、註(20)所載論文、四〇頁）、もしくは世親が見たのは明らかに後期「無量壽經」類だとする見解（池本、註(36)所載論文、六〇九頁）がある。

(45) T四〇巻、八三〇下、一四行目以下、J一卷、二二八上、一六行目以下、参照。ただし、曇鸞は四十八願經の「無量壽經」と比較している。

(46) なお、ここで『壽經』以外の後期「無量壽經」類について少し言及しておくと、例えば、サンスクリット本と『無量壽莊嚴經』には、華の柔らかなさを譬えるのに *kacalindika*（迦隣那の如しという表現が見られ（足利本、三九頁一九行目、T二三三上、一六行目、J一七六下、七行目）、この *kacalindika* の譬えが『往生論』の触功德を説く「宝性功德草 柔軟左右旋 触者生勝樂 過迦旃隣陀」に現れることが注目される。ただし、何の柔らかなさを譬えたものかという点では違いがあり、更にこの触功德の前半の内容は「無量壽經」類のどこにも見いだすことはできない。また、稻城選惠氏は註(32)所載書、六四一七四頁において、『莊嚴經』を『往生論』以前の成立と見なした上で、『莊嚴經』こそが『往生論』の所依の經典であることを力説しておられる。しかしながら、その根拠の中には他の「無量壽經」類にも当てはまるものや表面上の一致だけで根拠とさ

れているものも多く、また、『莊嚴經』は『無量寿經』類の中ではかなり遅い時期の成立であるという近年の研究結果(例えば、香川孝雄『無量寿經の諸本対照研究』(昭和五九年)四九―五一頁)からすると、やはり稻城氏の結論には肯首できない。したがって、『大阿』『平等覚經』『寿經』以外の『無量寿經』類においても、『大阿』や『寿經』における検討結果がおおよそそのままではまるといつてよいであろう。

- (47) 『称讃浄土經』にもT三四九上―下、J一八五―一八七にかけて総計九回見られ、そのうちのT三四九下、J一八七に現れる最後の四回は「成就如是莊嚴功德」という形で現れる。また、サンسكريット本にも「功德莊嚴」に当たる *guṇa-vyūha* が六回見られる(オックスフォード刊本、九三頁、一二行目、九四頁、七、一六行目、九五頁、四、一四行目、九六頁、二―三行目)。

- (48) このほか、⑤も名だけでなく体(『阿弥陀經』の言葉では「実」)にも言及しているが故に、幾分、『無量寿經』の記述(②参照)より『往生論』に近づいているようであるが、梵本は名のみに触れ、体の方には言及しないので注意を要する。

- (49) なお、『無量寿經』類と『阿弥陀經』の両者を所依の經典とする見解も当然成り立ち得ようが、たとえ両者を併せても幾分対応箇所が増えるくらいで、両者を併せることで『往生論』の多くの部分がカバーできるというようなことは、残念ながら全くない。

- (50) 平川彰『觀經の成立と清浄業處』(『東洋の思想と宗教』創刊号、昭和五九年)、高橋審也『觀無量寿經の成立地について』(『下』、『雲藤義道先生喜寿記念論文集・宗教的真理と現代』平成五年)。

- (51) 藤田宏達『觀無量寿經講究』昭和六〇年、二九―六二頁、末本文美士『觀無量寿經——觀仏と往生』(『浄土仏教の思想』二、平成四年)二九―三八頁。

- (52) 中品には往生した者が阿羅漢になることが(T三四五中、下、J四八、四九)、第九仏身觀には「一一好中復八万四千光明。一一光明遍照十方世界」(T三四二中、J四四)、上品上生には「經須臾間、歷事諸仏(中略)還到本国」(T三四五上、J四七)と説かれ、『往生論』の二乗種不生、相好光一尋、不動にして諸仏供養という概念と矛盾する。

- (53) ただし、この三項目は仏国土莊嚴の最初の三項目であって、二十九種の中でも古来、特に重要視されてきたものではある。

- (54) 藤堂恭俊氏は十八四淨と二十九種莊嚴功德との間には根本的相違があることを指摘しておられる。藤堂恭俊「天親と曇鸞の浄土教思想」(講座・大乗仏教5——浄土思想、昭和六〇年)一八八頁。

- (55) 長谷岡、註(16)所載論文、四九四頁、参照。

- (56) なお、「二乗種不生」の典拠としてあげられる『悲華經』の場合も、事情はほぼ同じである。ただし、『悲華經』には、尊音王如來の浄土について「其中衆生等一化生。亦無女人及名字。」(T第三卷、一八四頁下、二四―二五行目)と説かれ、また、第三王子(後の文殊師利)の願には「無女人及其名字。一切衆生皆悉化生。不食揣食等、以法喜三昧為食。」(同、一八七頁上、二二―二三行目)(なお、『大乘悲分陀利經』では順に、T第三卷、二五〇頁中、二二―二三行目、二五二頁上、二五―二七行目)とあり、部分的ではあるが『往生論』との密接な関係が認められるので、今後もう少し詳しく両者の関係を検討する必要があると考えられる。

- (57) 櫻部、註(40)所載論文、三三四―三三三頁。なお、私の提示した対照表は私が独自に作成したものであるが、櫻部氏の指摘を参考に二点ほど対応箇所を追加した部分がある。

- (58) 例えば、『般若經』に現れる *Gandhavarī* という都城の描写、『華嚴經』『入法界品』の *Mahānagara* という都城の描写には、極樂の

莊嚴と同様の表現が多く見られる。また、浄土の衆生が化生であることは『法華経』でも説かれる。藤田宏達『原始浄土思想の研究』

(昭和四五年) 四七五、四七九、四八三頁、参照。

- (59) 例えば、『阿閼仏国経』の浄土描写に比べると、やはり『寿経』の方がよく『往生論』と対応している。なお、対応関係の密接さの判断はかなり主観に左右される部分が多いのも事実であるが、先の対照表からもわかるように『寿経』にはある程度の対応関係があることだけは承認して頂けるであらう。

- (60) 例えば、極楽の大地を形成する七宝に関して「清浄莊嚴超踰十方一切世界」(T二七〇上、J二二)と説かれる。

- (61) 「浄」「無垢」「清浄」といった語句が短い願偈の中に九回も現れる。

- (62) 武内紹晃氏は『華嚴経』等の大乘經典の教えによって『無量寿経』の教えを大乘仏教の中に正しく位置づけようと意図して著されたのが『往生論』であると主張されている(『浄土仏教の思想』三(平成五年) 所収の武内紹晃「世親——唯識思想と浄土論——」一五八頁)。私は『往生論』が大乘的色彩を強めている理由は、まさにこの点にあるのではと考える。